

「歎異抄における異義に対する態度」

(一)

扇 田 幹 夫

一

真理の相対性が自明のこととして受けとられ、人間の存在を支える意味の規準が失われつつあるこの時代において、宗教がその過去の遺産から学びとり、現代に伝えるべき最大のメッセージは、「しかもなお、真理は絶対である」という告白に導く信仰であろう。信仰は絶対的であることによってその生命を伝える。

しかし、宗教信仰の絶対性は、その反面、人類の歴史において、しばしば他の要素と取りかえられ、変質させられて、人間の生命の支えとなるよりも、人間から生命を剝奪する論拠を与えるものとなり、人間を愛によって生命の根底に目覚めさせるよりも、憎しみによって人間の間に無意味な対立と抗争を生み出すことに利用されてきた事実を見逃すことはできない。

この相対立する二つの危機意識、すなわち、相対化にともなう意味の喪失と、絶対化にともなう悪魔化の間において、いかに宗教信仰の絶対性を正統に人間を生かす力として回復し保持するかは、現代の宗教研究において「信仰」を問題にする者にとって避けることのできない課題であるといえるであろう。

小論は、宗教・宗派における異義に対する態度の研究を通して、この問題にこたえようとする試みの一端をなすものである。歎異抄は、第一に、一宗派の信仰の核心を伝える文書であり、しかも現代人に対して訴える力を失わない信仰の書であること。第二に、信仰の絶対性を力強く表明している文書でありながら、本書にみられる異義の扱い方は、一方的否定・対立に終始するものではなく、むしろ批判される異義者との間にある種の連帯の意識を生み出しているという判断に基づいて選ばれた。

歎異抄にみられるような異義に対する態度の特色は、どのような宗教実存的背景から生じたものであろうか。小論は、歎異抄における異義に対する態度の特色を考察しつつ、そのような宗教的態度を可能にした思想的・宗教実存的背景を理解することを目的とする。そのために、はじめに歎異抄の背後にある宗教思想の構造を、同時代にあらわれた他の宗教的思想の構造と類型論的に比較することによって明らかにし、特定の宗教思想と、そこから生じる異義に対する態度の関係を考察し、次に、同一類型に属する宗教思想を受け継ぐ宗派内において、異義に対する態度の相違がどのようにして生じるかを、浄土真宗の内部において歎異抄に続いて書かれた「改邪抄」にみられる異義に対する態度との比較によって考察する。

歎異抄の思想的背景をなすものは、いうまでもなく日本浄土真宗の祖師親鸞の宗教思想である。第一部においては、親鸞の宗教思想を、鎌倉仏教を代表する他の二宗派、すなわち、禅宗における道元と、日蓮宗における日蓮の宗教思想との比較において類型論的に考察することによって、親鸞の思想が、歎異抄にみられる異義に対する態度に与えた影響がとり扱われる。三者の宗教思想の構造理解においては、とくにその基本的な中心概念とみなされるものと、師弟関係の理解にみられる自己意識、および歴史的・社会的関心に焦点をしばって考察する。

二、親鸞の宗教思想とその異義に対する態度

もし、一般的に生きた宗教思想にはたえず絶対性の意識に支えられる一つの中心概念があつて、その中心概念についての確信——信仰の絶対性——が強ければ強いほど、そこから出てくる思考は柔軟性を持ち、人間のあらゆる問題にわたつて具体的に浸透する力をもつということがいえるならば、親鸞においては、まさにそのような信仰こそ弥陀の絶対的な救いのうちに生きる凡夫としての自覚、つまり「悪人正機」の概念でいいあらわされているところのものであつたといえるであらう。その端的な表明は、歎異抄第三段に述べられている。「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいわく、悪人なお往生す、いかにいわんや善人をや。この一条一旦そのいはれあるににたれども本願他力の意趣にそむけり……願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり」。これは「悪人」たることをもつて人間の本质とする深刻な自省を基礎にして、この悪人としての人間と、絶対的救済者としての阿弥陀如来との離反において生じる人間の苦悩を、他力への信仰を通して逆説的に解決された人間の宗教的実存にかかわる徹底した洞察からなる思想であつて、家永氏のいうように「親鸞の宗教のすべての体系はみなこれを中核として組織されているといつても過言ではない」といえるものであらう。

彼の師弟関係に関する思想の特色は、第一に法然に対する絶対的信頼と極めて謙虚な服従のうちにみとめられる。彼は師法然に対しては全幅的信頼をおき、自らはその門弟の一人であることを自認していた。また、彼のうちには新しい宗派を創立しようとする意図はみられない。この態度は、歎異抄に伝えられている「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけまいらすべしと、よきひとの仰せをかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり……たとい法然聖人にすかされまいらせて念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず」という彼のことばのうちにもっともよくいいあらわされているといえよう。同様の態度は、師法然にとどまらず、印度、中国、日本と伝わった

浄土教の伝統における諸師に対しても示されている。このような謙虚な服従の態度が、彼の凡夫としての自覚と無関係でないことは言をまたないであろう。つまり彼がこのようにその師に対して謙虚でありえたのは、親鸞がその師を介して彼に伝えられた絶対者との関係において自己を理解し、その絶対者に対する絶対帰依の態度が、彼の現実の師に対する態度の上に反映されていると考えられるのである。

このことはさらに、彼の門弟に対する態度を考察することによってうらづけられる。同じ歎異抄の中で彼は「専修念仏のともがらの、我弟子、人の弟子といふ相論のさふらふらくこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたずさふらう。そのゆえは、我はからひにて、ひとに念仏たまわさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ、ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏まうしそふらふひとを、わが弟子とまうさこと、きはめたる荒涼のことなり」といったと伝えられ、信仰にはいるものは誰であっても、たとえ彼の教導を受けて信ずるようになった場合でもそれは全く「弥陀の御もよほし」によるものであって、彼自身の力によるものでないことを説いている。彼は「一人も弟子を持たない」ということによって彼自身が弥陀の前にあってつねに弟子と同じ立場に立つ凡夫であって、彼らと肩を並べて歩む「同行人」に外ならないことを表明しているのである。

彼のこのような自己意識の形成において、親鸞は浄土教の伝統的な教えの中で説かれている「凡夫」の概念を受け継いでいるといえよう。しかし、彼はただそれを受け継いでいるばかりでなく、「凡夫」の概念を極めて主体的に受けとめることによって、悪人「正機」の思想をあみ出し、そこに新しい宗教的実存の場を拓いている。仏教における伝統的な「凡夫」の概念は、菩提流支訳、入楞伽經第三に「愚知の凡夫はただ自心の見を覚知する能はず、外の諸々種々の法相に執着して以って実有となす……凡夫は愚知の心にて見生往滅の法を善く分別せず、無始末の虚妄な執着戲論の薰習と貧瞋痴の執迷心の遍悩とに因って、種々の諸色の境界を樂欲す。この故に凡夫は一異俱不俱常無常に

墮す。」と述べられ、また法華經譬喻品には「驕慢懈怠にして邪見に計するものには、この経を説くことなかれ、凡夫は浅識にして深く五欲に著し、聞くも解すること能わざればなり」¹⁰といわれているように、本来それは、救われがたいものとして見捨てられ、避忌されるべき者である。浄土宗の伝統においては、それが末法の世における人間の本性であることが説かれているが、親鸞においては、さらに自己自身が主体的にその凡夫として自覚されているのである。日蓮の「閻浮提第一の聖人」という高邁な自称とは対象的に、彼は「愚禿」をもって自らに冠しているという事実が、親鸞のこのような凡夫としての自己意識を端的にあらわしているといえるであらう。¹²

親鸞が宗派の社会的・政治的勢力についてどのような関心をもっていたかを明らかに示す資料を見出すことは困難である。それはきわめて曖昧なものであったといえるであらう。¹³ 彼にはその教団の社会的勢力の問題について関心をいなく充分な理由があったと思われる。彼がその有力な指導者の一人でもあった浄土教団が社会的勢力として急速に発展し、その結果、官権の注目するところとなって旧宗派からの迫害を受けたことは、承元の弾圧の史実が如実に示している。法然の門弟の間には、自己を中心とする勢力を結集しようとする動きが見られ、また他宗・他派との間に抗争をひきおこした例も知られているが、その間にあって親鸞はつねに積極的な分派活動を抑える態度を示している。¹⁴ 彼の訓薫を受けた者の中からも勢力への胎動が現われたとき、彼はあるいは説論し、あるいは義絶するのみであった。¹⁵ この態度は、彼自身の関東から関西への移住の際にもみられる。社会的・政治的な問題が避け難く彼の上にのしかかっていったとき、彼はただ居を変えることによってその問題に深くたち入ることを避けているのである。¹⁶

このような彼の態度は、彼の宗教的実存においてとらえられた人間存在の根本的な問題に解決を与える絶対的な信仰の確信とどのようにかかわるのか。ここで、彼における弥陀信仰の絶対性は、一面において、凡夫としての自覚を通して万人との連帯とその救済への確信を与えるとともに、その反面、それは末法思想と結びついて、人間の歴史的

現実の改革改善に関する徹底した諦観・断念に基づくものであることが注意されなければならない。¹⁷ 彼における信仰の絶対性は、彼自身のものでも、人間一般のものでもなく、ただ救済者のがわのものであり、人間はただそれを与えられ、受け取る以外になすべを知らないのである。このような親鸞の宗教思想に基づく歎異抄における異義に対する態度が、日蓮にみられる「攻撃」的なものでもなく、道元にみられるような「蔑視」を含む態度でもなく、ただ「歎き」である理由の一端はここにあるといえるであろう。

三、道元の宗教思想とその異義に対する態度

道元の宗教思想の中心概念は「仏性」「打坐即仏性」であるといわれる。それは、増永氏のいうように、「仏と我とを隔てる凡夫の迷情を捨てて生仏一如の正信に立脚する」¹⁸ことであろう。道元は、禪宗における「悉有仏性」の経文を伝統的に「悉く仏性有り」と読まずに、「悉有は仏性なり」と読みかえることによって、そこに新しい宗教実存の境地を開拓している。しかし、彼の意味する仏性は、ただ自ら人間の眼に明らかなものではなく、「人法の固定発な実体を否定することによって」顯示される真如であり、「凡夫の迷情を捨てて、はじめて帰得されるべきもの」である。¹⁹ 学道用心集によれば「参禅の学道は一生の大事なり、忽せにす可からず……今の人云う、行じ易きを行すべしと、此の言尤も非なり、未だ仏道に合せず……易を好む人は自ら道器に非らざることを知る。……好道の士は易行を志すことなかれ、若し易行を求めば足んで実地に達せず」²⁰とされており、参禅による実践がその道において不可欠な要素であることが教えられている。

道元の師弟関係についての立場は両義的であり、二重構造をもつものであることが注目される。²¹ 一方において彼が師弟の間の伝承を重んじ、師の立場を極めて重要視していることは疑いをいれない。学道用心集によれば「行道は尊

師の正と邪とに依るべきか、機は良材の如く、師は工匠に似たり、たとい良材たりとも良工を得ずんば奇れい未だ彰われず、たとい曲木といえども好手に遇はば妙好忽ち現す。師の正邪に墮つて悟に真偽あり」とされ、学人のとるべき態度は、ただ随順の道あるのみであることが教えられている。しかし、その反面、正法眼蔵によれば「経巻はこれ法性なり、自己なり、知識はこれ法性なり、自己なり。法性はこれ知識なり、自己なり」とされ、さらに「知識というは全自己仏の祖なり、経巻というは全自己の経巻なり、たとい知識にしたがい、たとい経巻にしたがう、これみな自己にしたがうなり」²⁴といわれており、そこでは、自己は、師（知識）と經典と同次元に立つものとして、絶対的權威であることが説かれるのである。道元におけるこの師弟關係に関する思想の両義性は、彼の門弟の師に対する態度の中に、絶対的服従と同時に、限らない自己主張の可能性を残し、その結果、彼の門弟の間で厳格な儀式による形式的な權威の伝承方法の確立が急務とされたことは、いわゆる「三代相論」といわれる宗主相伝にかかわる事件によって如実に示されている。²⁵

本来仏性であるところの自己の本性に悟入することが彼の中心思想であることは、さきにのべたが、それはまた同時に彼の自己意識の問題でもある。つまり道元における自己意識は、彼の宗教思想の起点であると同時に、またその終着点でもあるといえるであろう。ただ道元のそうした仏性としての自己意識は安易に得られるものではなく、きびしい自己否定の道を通じてはじめてひらかれる肯定の境地であることに注意しなければならない。彼は「学道の人、悟を得ざることは即ちただ旧見を存するがゆえなり……信じて本執をあらため去らば道を得べきなり」²⁶と説くことによって、その「悟り」が「旧い我」を捨て去ったところに求めらるべきであることを示している。彼自身がその生活において「清規」をたて、彼をとりまく門弟達とともに一介の僧侶として、そのきびしい自己錬磨の生涯を貫いたことは、その間の事情をもっともよく物語っているといえるであろう。このような彼の実生活における自己否定の契機を理解してはじめて、道元における自己意識の「孤高」を、単なる思いあがりや傲慢とは違うものとして受けとめることができるであろう。

彼の仏法の覚者としての自己意識はきわめて高く、学道用心集の中で以下のようにさえ語っている。「我が朝、古来の諸師書籍を篇集して弟子を訓へ、人夫に施す、其の言是れ青く、其の語未だ熱せず、未だ学地の頂に到らず、何ぞ証階の辺に及ばん。只文言を伝え、名字を誦せのむるのみ、日夜に心の宝を教える自ら半銭の分無し、古の責め之に在り、或は人をして心外の正覚を求めしめ、或は人をして他土の往生を願はしむ、惑乱比に起り、邪念比に職す」²⁷。つまり、彼によれば、達魔の西来によって仏法がはじめて支那に伝わったように、日本においては、道元自身の伝法によってはじめて真の仏法が実のあるものとして伝えられたのであって、彼以前には、仏法の名は伝わり、經典は伝えられてはいたが、仏法の真義は未だ理解されていなかったというのである。このような覚者としての自己意識から、彼は凡夫ではあり得ず、むしろ、凡夫の存在をなげき蔑んでいる²⁸。したがって彼は、一方において「しるべし仏家には教の殊劣を対論することなく、法の浅深をえらばず、ただ修行の真偽をしるべし」²⁹とのべて、いたずらな理論に没頭することを戒めながら、その反面、彼はきびしいことばをもって異義を批判することをいとわない³⁰。彼の自己意識は自己の内面を凝視する深さにおいて親鸞のそれと選ぶところを知らず、ただその凝視のすえに見い出した自己は、親鸞における「凡夫の自覚における他者との連帯」とは対象的に「仏性の自覚における覚者としての孤高」であったということができようであらう。

道元は彼の宗門の社会的・政治的勢力に関してほとんど関心を示さず、親鸞と同様に一宗一派の創立を自ら否定している³¹。さらに彼は、その教えをもっとも一般的な名称である「仏法」として提唱し、世人からは「仏法上人」「仏法房」と呼ばれたといわれる³²。また彼の在世中におけるその僧団は、道元の人格を慕って集まった三十余名の門弟から成る僧団にすぎず、嗣法の弟子も懷契ただ一人であったと伝えられる³³。道元の遺した著作の中にも、彼が僧団の社会的・政治的勢力について関心を示していることを伝える文章を見出すことは困難である。このような事實は、彼が、他宗・他派の教理・教学に関しては、きわめて強い関心を示していることと興味ある対象をなしている。すなわち道元に

とっては、彼が如浄から伝えられた仏法こそ仏祖単伝の正法であるという確信は絶対的なものであって、その立場の普遍的絶対性に対する確信から、彼は仏教の他宗派のみならず、神道や儒教の教理まで批判しているのである。³⁴この点に関して、彼の異義に対する関心は日蓮のそれときわめて近いものといえよう。ただ、しかし彼の場合、その批判はあくまでも彼の確信に依って立つところを明らかにするための教理・教学にかかわる次元の事柄に集中されており、日蓮にみられるように社会的・政治的な問題にふれることがなかった点が注意されなければならないであろう。

四、日蓮の宗教思想とその異義に対する態度

日蓮に関する限り、その根本思想というべきものを見い出すことは、きわめて困難であるといわなければならない。彼は親鸞の「教行信証」や道元の「正法眼蔵」に相当する宗教的実存に直接触れる著作を残していないばかりでなく、日蓮のいわゆる五大部と呼ばれる主要著作においてさえ、その思想内容が矛盾をはらむものであることが知られている。今日、専門家の間でいわれるように「彼の性格と宗教思想の内容が宗教史の常識を破り、必ずしも単純明瞭ではなかった」という指摘は一応当を得たものといふべきであろう。このことは、戸頃氏によれば「たとえば、彼は「念仏」を「無間」とのしりながら、称名と発想を全く同じくする唱題の易行や、西方浄土に範をとったとみなされる靈山浄土の往詣を説き、「禅」を「天魔」と破折しながら、冥想的な観心本尊を教門の本尊に対置し、「真言」を「亡国」と呪いながら、自らは密教風の曼荼羅を図顯し、「律」を「国賊」ときめつけながら、律僧もおよばぬ出家の作法を厳守し、天照八幡を本仏釈尊と比較して、とるに足らぬ小神と軽視しながら、應することなくこれらを法華の番神に位置づけ、現世の孝養しか説かない儒教の賢聖を「有名無実」と批判しながら自らは忠孝の倫理を説いてあやしまなかった」といわれる。³⁷しかし、このような日蓮の思想の矛盾をはらむ非組織的な特徴を貫いて、彼の歴史意識——国家の歴史において法華経の思想に基づく理想社会を確立しようとする意識——が、彼の思想・行動のあ

らゆる面に影をおしているのが見られる。³⁸ したがって、前二者との対比において彼の宗教思想を理解するに当たって、彼の歴史意識をその核心にあるものとみなすことができるであらう。

日蓮は、親鸞が法然に、道元が如浄に師事したという意味で師と呼ぶべきものをもたない。しいて求めれば、彼が後年その死をいたんで「報恩抄」を書いた清澄寺の善道房をあげることができであらうが、しかし、善道房は日蓮がのちにきびしく批判した浄土宗の僧侶として終始した人物であり、日蓮の思想の一部にその影響が残っているとしても、宗旨の伝承における師弟関係とはおよそほど遠い間柄であったといわなければならない。彼はまた比叡山において当時秀才の名の高かった俊範のもとで天台の教学を学んだが、なお飽き足らず、比叡山を下りて各地の道場を訪ね歩いている。そのようにして彼のうちに法華經の真意を会得したという確信が形成されたときには、その法華經の理解は、古今東西のすべての先人の境地を超えるものであり、それはもはや、特定の誰から受けた教えでもなかった。彼は自らのうちにすべての問題の解決の鍵をもつものであり、したがって、その門弟に対しては自ら絶対の權威でなければならず、まさに一宗一派の創立者であったのである。³⁹

このような絶対の權威としての彼の自己意識は、「和国の教主」としての聖德太子に対する親鸞の態度と比較することによって一層あきらかにされるであらう。すなわち、親鸞においては、いわゆる七高僧の外に聖德太子をも立てて、太子が弥陀の本願を広めるのに重要な役割をはたし、また親鸞の生活理想の一つであった「非僧非俗」の生活を日本においてはじめて取りいれたことをあげて、太子を「和国の教主」であるとして仰いでいる。しかし、日蓮においては、いわゆる「内証外用」の相承の思想によって教主釈尊の上に、主・師・親の三徳を論じ、⁴⁰ しかも、外用における日本の君主として聖德太子の立場をみとめながら、内証においては、ただ法華經に説かれた教えを正しく会得する彼自身を、釈尊に直結するものとして聖德太子の上に立てている。彼は「法華經の使者」であり、すべての仏僧の

中でもっともすぐれた仏僧であり、その意味で、彼こそが和国の「教主」⁴²として自覚されているのである。したがって、彼の自己意識は、従順な信徒、仏法の覚者としてのそれであるよりも、むしろ予言者、救済者としてのそれに近いものであるといえるであろう。彼は自らを「日本の柱」⁴³と呼び「閻浮提第一の聖人」⁴⁴と称している。

そのような日蓮にとって、彼の教団の社会的・政治的勢力としての発展は、主要な関心事とならざるを得なかった。彼の教義の形成そのものが、しばしば他の宗派の勢力を意識しておこなわれているということが出来る。⁴⁵日蓮の五大主要著作の中で最初に書かれた「立正安国論」において、彼は、国家に不安・不幸（病・災害）があるのは、他宗、とくに浄土宗の僧侶が誤った仏法を広めているからであるとして、国家をその危急から救いうるのは日蓮の説く法華思想のみであると主張している。その浄土宗の目覚ましい発展について「慧心は往生（往生要集）をつくる。日本国三分が一つは一同のみだ念仏者。永観は十因（往生拾因）と往生講の式をつくる。扶桑三分が二、一同の念仏者。法然、せんちやく（選択集）をつくる。本朝一同の念仏者」⁴⁶と述べ、また後に書かれた選時抄においては、浄土教を教理的な面から批判するばかりではなく、法然の浄土教の進出によって叡山の正法が失われたこと、その結果として諸人による浄土教への寄進がふえ、天台教団の財政的な面での衰微がもたらされたことなどが縷々として数えあげられ、さらに、当時新しく胎頭しはじめ、その社会的・政治的潜在力が注目されるようになりつつあった真言宗に対しても、その批判のほこ先きが向けられている。⁴⁷

宗教家としての日蓮が、教団の社会的・政治的勢力に対してこのような強い関心をいだいていた事実は、彼の宗教思想の基本概念の問題点とあいまって、日蓮の宗教活動の動機に疑問をいだかせ、その宗教的実存の理解を困難なものにしている事実は否定できない。日蓮の宗教について「彼に見出されるものは結局、対抗意識、追従、恣意、附会である」⁴⁸という批判をさえ、専門家の間で聞くことができる。その真偽のほどはここでは問わない。ここで問題なの

は、彼の宗教活動の動機ではなく、彼の異義に対する態度を「念仏無間、禪天魔、真言亡国、律国賊」⁴⁹の四箇格言のうちに端的にあらわされているような最大限の否定、批難のことばでもってのべさせ、また、それらの諸宗派の存在に対する敵意にみちた攻撃的姿勢にかりたてたものは何であつたかということである。

五

以上三者の思想構造の比較考察を通して、宗教における信仰の絶対性の要求が、どのように各々の異義に対する態度に影響を与えているかを見ることができよう。すなわち、日蓮においては、道元・親鸞と違って、信仰の絶対性が絶対者あるいは絶対的なものの前におけるひとりの人間としての自己意識の上に基礎づけられているのではなく、むしろ彼の眼を通して見られた歴史観の上にたてられていることが注目される。それは人間が自己を凝視するところに開かれる絶対の世界と、人間が自己の外を觀察することによって獲得する絶対の確信との相違であるともいえるであろう。⁵⁰したがって、日蓮における信仰の絶対性は、たえず客観的なものに方向づけられ、客観的なものの比較綜合のうちにその確信の依りどころを求める。⁵¹そして人間にとって客観的なものとは相対的なものに外ならない。つまり日蓮における宗教的な絶対性は、主体的・実存的な次元からはなれて、客体的・実証的な次元の上にたてられているのである。いいかえれば、彼においては宗教の絶対性は宗派の正当性——相対的なものの比較における最勝性——として自覚され主張されているのである。日蓮において他宗派との比較における教理・教学の優秀性と、社会的・政治的勢力としての他宗派の存在が不可避の問題であり、そこから異義に対するもっとも苛烈な否定的態度がうみ出された事情は、このような日蓮の思想構造の特質によるものとして理解されるであらう。

道元においては、親鸞とともに、その信仰の絶対性は、個人としての主体的・実存的な次元で受けとめられている

ことが注目される。⁵² したがって、道元における絶対性は絶対的なものそれ自体の絶対性であり、悟りにおいて意識される相対的な世界の絶対性ということも、自己否定を通して高められた精神のみが認識することのできる世界であって、そこではいわば相対的な世界の相対の相の中に絶対的なものの絶対性をみることによって相対的な世界は相対的でありつつ宗教的な絶対性の世界に変えられているのである。そこに、存在の論理と認識の論理が、道元の一つの認識の主体としての宗教的実存のうちに一元化されているといいうるであらう。⁵³ つまり存在そのものは相対的なものでありつつ、そのまま絶対的なものをあらわしているものとして肯定されなければならないのである。したがって彼の自己意識は、絶対的なものの前において相対的なものとして否定されるべき自己と、相対の相の中に絶対的なものを認識する高められた肯定されるべきものとしての自己との二面性をもつ。彼の異義批判が二面性をもち——一方において絶対の相に向かって相対の世界を超越しつつ、一方において諸宗派の教理・教学に対して自己の教えの正当性を主張する——しかもその批判が教理・教学の面に限られていたのは、このような彼の自己意識の二重構造によるものといいうるであらう。道元においては、その信仰の絶対性は彼の主体的実存において存在そのものとして純粹に保たれている反面、その宗教的実存にいたる認識の方法としての彼の立場は、相対的なものの中の絶対性、つまり正統性として主張されているのである。異義に対する彼の孤高の態度は、このような観点からもっともよく理解されるであらう。

以上の二者に対比して、親鸞においては、その信仰の絶対性は単に存在の主体としての彼の宗教的実存において絶対者の側の絶対性であるばかりではなく、認識の主体としての彼の自己意識においても、その意識を支えるものは、まったく絶対者の絶対性として受けとめられており、凡夫の自覚にたつ彼自身の自己は、存在の主体としても、認識の主体としても、ただ絶対者の絶対性のうちにあることによってのみその信仰の絶対性を与えられていくと考えられるのである。⁵⁴ したがって親鸞の相対的次元において自己の外なるものに対して彼自身の立場の正統性を主張する根拠

を自ら否定している。それは否定されるべきものはまず自己でなければならぬという意識の徹底であるともいえるであろう。親鸞における異義に対する態度が異端者に対する正統者の態度とは異なり、異端者を含む否定されるべき相対的なものの中に強い連帯の意識を保ちつつ、なおもその信仰の絶対性を失わなかったのは、このように宗教的絶対が純粹に絶対者の絶対性として受けとめられ、自己を含むあらゆる相対的なものから厳しく区別されていたことによると考えることができるであろう。親鸞の異義に対するこのような態度は、その宗教思想を受け継ぐ歎異抄における異義に対する態度の中に反映されている。

(未完)

註

(1) 異義の語は、異安心、異流、異解、邪流、邪義などと共に、祖師の伝承に違背する解釈、理解、行為を意味する。したがってこの語は第一に特定の宗派内（特に浄土真宗）における用語であり、仏教における他宗派（宗派、宗門、宗旨）および、仏教以外の諸宗教（外道）から区別されなければならない。

外道は、キリスト教の異教（heathenism paganism）に相当し、一般に異端、邪説視する意味を含むが——それを消極的否定と呼ぶならば——積極的否定の意味は含まない。仏教内部の諸宗派の呼称である宗派、門派、宗旨はきわめて客観的な呼称であって、キリスト教の教派（denomination）および分派（sect）に相当する。キリスト教において広く用いられてきた異端（heresy）に相当する概念——積極的否定を含む——は各宗派内の用い語としては用いられるが、宗派とは明確に区別されなければならない。すなわち仏教における宗派は互いに異なった解釈、理解、実践の形を取りながら、根本的には、同じ法（dharma）を、師の性格、地域、時代教えを受ける人間の素質などの要素に適応するように形成された教えとして理解され、その相互の間に教理、教法の優劣を論じることがあっても、積極的に他を否定するということは原則的に行なわれないのである。

このことは、異義、謗法などの語が、特定の伝承の正統性を意識する立場、すなわち、正統性をその対立概念としてつねに前提としているという、仏教の一般からみて特異な立場から生じていくことと関連している、このような前提に立つとき、異義の語は、浄土真宗一派内の現象をこえて、仏教における宗派間の関係にも、また仏教と他宗教との関係についても用いられる。すなわち、ある

一宗、一派が排他的正統性を主張する立場をとるとき、そこに宗派内、宗派間、諸宗教間の各々の次元で異義、異端が問題とされるのである。

このような異義の用語について第三に注意されるべきことは、この正統性の主張は、宗教における絶対性の主張から厳しく区別されなければならないということである。正統性の立場から異義が問題とされ、はげしく否定されるのは、異義の存在が、正統性の立場を脅かすものとして認められていることを意味する。そこにおいて正統と異端は、いわば相互否定的相対関係をなす、それに対して宗教的な絶対性は、否定的にせよ、肯定的にせよ、相対関係を超越するところに展開される。

浄土真宗において異義の語は、歎異抄に用いられたのを発端とし、その後、改邪抄、破邪顯正抄などにおける邪義・邪流などの用語とともに積極的否定の意味を含む語として用いられるようになった。しかし、親鸞においてに異義は文字どおり、異なる義、異なる安心として用いられており、正統性の主張にうらずけられた積極的否定を含む「異」、すなわち「邪」の意味における「異」ではなかった。親鸞の宗教思想をもっともその根源に即して継承しているとされる歎異抄においても、「異義」は文字どおり異なる義であって「邪義」と呼ばれることはなかった。この用語における「異」から「邪」への転換は、その背後にあってこの語を用いる者の宗教的実存にかかわる宗教的態度の変化を反映するものとして注目される。³ 住田智見、異義史の研究（京都・丁字屋書房・一九六二）、織田得能・織田仏教大辞典（東京・大蔵出版株式会社・一九五四）、その他。

(2) ここでは、もっとも広い意味で心理学的な「注意・判断・思考の過程に作用する内的準備状態」や、「対象に対して個人がもつ認知的体制」としての信念(belief)などを含む概念として、宗教的実存とその言語・行動による表現の中間状態を意味する。

cf. J. Wach, *Comparative Study of Religions*, (Chicago: Chicago University Press, 1958) 岸本英夫・宗教学（東京・大明堂・一九五六）

(3) 金子大栄編・真宗聖典（下）・（京都・法蔵館・一九六〇）七八六頁

(4) 家永三郎・中世仏教思想史研究・（京都・法蔵館・一九六三）一〇四頁

(5) 金子大栄編 *op. cit.*, pp. 784-785.

(6) cf. *Ibid.*, p. 785

(7) *Ibid.*, pp. 787-788.

(8) 直海玄洋・「親鸞の悪人思想」印度学仏教学研究・八（一九五九）一六二頁

(9) 高楠順次郎編・大正新修大蔵経（東京・大正一切経刊行会）第十六卷・五三一頁

- (10) 高楠順次郎編・*op. cit.*, IX, p. 15.
- (11) 坪井俊映・「浄土教における凡夫性について」印度学仏教学研究・二(一九五三) 一六九頁
- (12) 宮崎円遵・親鸞とその門弟(京都・永田文昌堂・一九六〇) 一三三頁、細川行信「愚禿についての一考察」印度学仏教学研究・五(一九五六) 二二五頁
- (13) 二葉憲香・親鸞の研究(京都・百華苑・一九六二) 一七一・二五四頁
- (14) *Ibid.*, pp. 37-69.
- (15) *Ibid.*, pp. 135, 171-192.
- (16) 山田文昭・親鸞とその教団(京都・法藏館・一九四八) 一七三・一七四頁、家永三郎 *op. cit.*, pp. 240-246.
- (17) *Ibid.*, p. 240.
- (18) 増永靈鳳・「道元禪師における仏性の問題」道元禪師讃仰会編・道元禪師研究(東京・山喜房・一九四一) 二二九頁
- (19) *Ibid.*, p. 301.
- (20) 道元禪師・正法眼蔵(東京・岩波書店・一九五九) 三一頁
- (21) 鏡島元隆・道元禪師とその門流(東京・誠信書房・一九六一) 五八〇・七九頁、博林皓堂・道元禪の研究(東京・禅学研究会・一九六三) 二四五〜二六八頁
- (22) 道元禪師・学道用心集(増永靈鳳編著・学道の用心、東京・春秋社・一九六〇) 二八頁
- (23) 道元禪師・正法眼蔵(東京・岩波書店・一九五九) 四五頁
- (24) *Ibid.*, p. 45.
- (25) 大久保道丹「道元禪師の原始僧団と日本達摩宗との關係」道元禪師研究(東京・一九四一) 七七〜二二五頁、鏡島元隆「道元禪師における師の意義」*op. cit.*, p. 58-79.
- (26) 懷奘編・正法眼蔵隨聞記(東京・岩波書店・一九五八) 五八頁
- (27) 道元禪師・学道用心集 二八頁
- (28) 秋山範二・道元の研究(名古屋・黎明書房・一九六五) 五七五頁
- (29) 道元禪師・正法眼蔵 六二頁
- (30) 秋山範二 *op. cit.*, p. 50.

- 31) 小池寛淳「宗政史から見た日本叟洞禪」印度学仏教学研究・九(一九六〇)一五八頁、萩須純道・中本中世禪宗史(東京・木耳社・一九六五)一四二頁
- 32) 博林皓堂 *op. cit.*, pp. 9-34.
- 33) 大久保道舟 *op. cit.*, pp. 77-125
- 34) 萩須純道 *op. cit.*, p. 149
- 35) 秋山範二 *op. cit.*, pp. 5f 林岱雲・日本禪宗史(東京・大東出版社)一七七頁
- 36) 家永三郎 *op. cit.* pp. 66-71
- 37) 戸頃重基・日蓮の思想と鎌倉仏教(東京・富山房・一九六五)二頁
- 38) 家永三郎 *op. cit.*, pp. 72 ff.
- 39) 望月敬厚「日蓮聖人の宗教における『事』の本質的構造」、宮本正尊編・仏教の根本真理(東京・三省堂・一九五七)一二四五頁、姉崎正治・法華経の行者日蓮(東京・養徳社・一九五三)三八～三九頁
- 40) 立正大学日蓮教学研究所・昭和定本日蓮聖人遺文集(東京・三省堂・一九五二)三四頁
- 41) *Ibid.*, p. 830
- 42) *Ibid.*, p. 788
- 43) *Ibid.*, p. 1222
- 44) *Ibid.*, p. 786
- 45) 高木豊・日蓮とその門弟(東京・弘文堂・一九六五)二六五～二八八頁、家永三郎 *op. cit.*, pp. 104 ff.
- 46) 立正大学日蓮教学研究所 *op. cit.*, p. 1047
- 47) 戸頃重基 *op. cit.*, pp. 2 ff.
- 48) 家永三郎 *op. cit.*, p. 107・津田左右吉・文学に現われた国家思想(一〇四九頁、田村芳朗「日蓮における諸宗教批判の根拠」印度学仏教学研究・三(一九五六)二二頁より引用
- 49) 立正大学日蓮教学研究所 *op. cit.* p. 430 いわゆる四箇格言については里見岸雄・日蓮・その人と思(東京・錦正社・一九六〇)一九二頁
- 50) 望月敬厚「日蓮聖人の宗教における『事』の本質的構造」、宮本正尊編 *op. cit.*, p. 1129 ff. 田村芳朗「日蓮における二者選一思

想」印度学仏教学研究・三（一九五六）一七七～一七八頁

(51) 遊亀教授・仏教倫理の研究（京都・百華苑・一九六二）二二～二七頁

(52) *Ibid.*, pp. 167-173

(53) 博林皓堂 *op. cit.*, pp. 99—132, 251—263 高橋賢陳・道元の実践哲学構造（東京・山喜房・一九六七）一九五—二〇三頁

(54) 遊亀教授 *op. cit.*, pp. 399-419